

**ЈЕЛЕНА БОЖИЛОВИЋ\***

Филозофски факултет  
Ниш

UDC: 172Аристотел

Прегледни рад

Примљен: 13.12.2020

Одобрен: 25.01.2021

Страна: 173–187

DOI: 10.51738/Kpolisa2021.18.1r.3.02

## ЕТИЧКИ ПРИНЦИПИ ПОЛИТИЧКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ДЕЛУ АРИСТОТЕЛА

**Сажетак:** Аристотелово схватање политичке заједнице нераскидиво је повезано са позицијом политичког натурализма и поимањем човека као моралног бића. Своје људске потенцијале по Аристотелу човек (по природи) достиже живећи у заједници, али само политичка заједница, као највећа и најважнија међу свим заједницама, грађанима путем учешћа у политичком животу омогућава потпуно развијање врлине. Зато су човек и заједница прожети односом међусобне етичке производње: живећи у полису појединац развија врлину, али и својим врлим деловањем у заједници чини да полис чврсто опстаје на етичким начелима. Такво схватање присутно је у Аристотеловим делима *Никомахова етика* и *Политика*, и садржано је у теорији врлине, теорији грађанства и подробном разматрању облика државних уређења. Иако елитистичка и ексклузивистичка, Аристотелова етичко-политичка схватања бивају неокрњена у смислу вредности „филозофије људског живота”, а његово наслеђе остаје инспирација за савремену социјалну мисао. Циљ рада је да се кроз анализу дела *Никомахова етика* и *Политика* прикажу везе које Аристотел повлачи између политичке заједнице и етичких начела и укаже на њихов универзални значај.

**Кључне речи:** Аристотел, политичка заједница, врлина, грађанска врлина, политички натураizam.

### Политичка заједница као морални оквир

У античкој Грчкој, поготову у златном периоду социјално-филозофске мисли у V и IV веку пре н.е, промишљање политичке заједнице која би почивала на принципима праведности окупирао је филозофску мисао. Смисао политичке заједнице тесно је био повезан са разматрањем моралности човека, па је код најзнаменитијих аутора ове епохе тешко раздвојити политику од ети-

---

\* jelena.bozilovic@filfak.ni.ac.rs

ке. Такво јединство у дескриптивно-прескриптивној перспективи присутно је и код Аристотела, понајвише у делима *Никомахова етика* и *Политика*. Иако писана као одвојене целине, ова дела блиско су повезана, те је за разумевање Аристотелове политичке филозофије неопходно познавати *Никомахову етику*, као што су и питања морала дубоко уткана у дело *Политика*. И сам Аристотел на више места у оба дела реферише на текст из друге књиге, сматрајући их јединственом целином „филозофије људског живота” (*philosophia anthropina*), а завршне странице *Никомахове етике* могу се сматрати уводом у дело *Политика* (Aristotel 2003, 230 [1181b 21-23]; Lockwood 2006; Djurić 2003). Етика и политика, по Аристотелу, део су практичне филозофије која је повезана са исправним деловањем, па у складу са тим Аристотел политику одређује као практичну науку о држави, ону која за циљ има да кроз деловање створи независну политичку заједницу срећних људи.

Аристотел полази од констатације да све што постоји има сврху и сматра да се та сврха постиже деловањем. Највише добро и крајња сврха људског живота јесте срећа (*eudaimonia*) која се такође постиже деловањем, и то оним које подразумева управљање према врлини (*arete*) или управљањем воље према разуму. Аристотел, као и Сократ, сматра да врлина није урођена, већ да се човек рађа са извесном предиспозицијом за стицање врлине. Да би се врлина заиста и стекла, она се мора практиковати све дотле док не прерасте у навику. Увежбавање, стога, представља процес чије је исходиште у томе да врлина постане трајно стање бића (*hexis*). Стицање врлине није циљ по себи, већ тај процес представља средство ка достизању највишег добра, а то је срећан живот: „Из тога се јасно види да је срећа као крајњи циљ свих људских делатности нешто савршено и потпуно довољно само по себи” (Aristotel 2003, 12 [1097b-8]). Међутим, Аристотелово схватање врлине и срећног живота дубоко је повезано са животом у држави, јер он човека не поима као изоловану јединку, већ као биће заједнице. Моралност човека исказује се кроз његов живот у заједници, па је човек истовремено морално, као и друштвено и државотворно биће (*zoon politikon*); друштвеност је његова природа, односно његов хабитус, а онај ко живи ван државе може бити само звер или бог (Aristotel 1970, 6 [1253a-12]). Баш као што се смисао живота појединца не може свести на пуку егзистенцију или биолошки опстанак, тако, сматра Аристотел, ни држава не постоји само ради пружања заштите и физичке сигурности, већ и она тежи аутархији и има етичку надградњу: „Према томе, јасно је да држава која се с правом тако зове, а не само по имену, треба да води рачуна о врлини, иначе ће државна заједница постати војни савет...” (Aristotel 1970, 87 [1280b-11]). Стога је и крајња сврха државе срећан живот: „Циљ државе је дакле, срећан живот грађана и све ово постоји ради тог циља (...). Према томе, држава постоји ради делања према моралним законима, а не напросто ради заједничког живота” (Aristotel 1970, 88 [1281a-14]).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Међутим, Аристотел сматра да и полис, баш као и грађани, има *bios*, односно да може бити срећан и поседовати врлину. Схватање у коме се атрибути које обично приписујемо људима примењују на појмове попут државе, у културном контексту у коме је Аристотел живео није било неуобичајено. У бројним сегментима *Политике* Аристотел упоређује делове и целину,

Оно што човека наводи на стварање разних облика заједница, од мањих ка већим, јесте његова друштвена природа. Међу многим људским заједницама, највећа и најузвишенија од свих јесте политичка заједница - држава (*koinonia politike*), која је аутархична целина и најважнији оквир друштвености човека и стога има највиши ауторитет међу свим другим, мањим заједницама које је творе. Ричард Краут (*Richard Kraut*) сматра да Аристотел под „природношћу” удруживања и стварања заједница (од партнерских и породичних све до политичких) подразумева постојање психолошког механизма који није искључиво интересно-рационалне природе, те се, сходно томе, не заснива на пукој калкулацији и користи коју појединац има од бивања унутар заједнице ради лакшег опстанка. Пре се може рећи да се ради о схватању да човека ка удруживању води инстинкт, импулс или нагон (Kraut 2007). Међутим, такав нагон не зауставља се на стварању било које врсте заједнице, већ се протеже даље ка крајњем циљу, а то је формирање политичке заједнице која представља финални ступањ удруживања. Стога се Аристотелов политички натурализам огледа у ставу да је политичка заједница нужан производ људске природе, што значи да је човеку по природи својствен друштвени, а унутар њега и политички импулс који га води ка политичкој заједници. У складу са тим човек је *zoon politikon*, што би значило да је он по природи не само друштвено, већ и државотворно биће (Aristotel 1970, 5 [1253a-9]).

Како је крајњи циљ живота у држави постулиран у етичку сферу, држава кроз политичку делатност остварује моралну функцију.<sup>2</sup> По Аристотелу, она је највиши оквир еманципације људског бића, његовог уздизања из света природе, изолованости и случајности.<sup>3</sup> Држава је умна творевина која кроз законе и политички живот развија у човеку његове моралне потенцијале и управља га ка врлини. Дакле, држава као политичко-морална целина производи грађанина, а резултат таквог процеса су добро одгојени грађани који даље учествују у производњи политичке заједнице као моралне целине. У том погледу, грађанин и политичка заједница налазе се у јединству, па приватни интерес и добро државе као заједнице нису супротстављени, већ су комплементарни и допуњују се.<sup>4</sup> Интерес је самог грађанина да учествује у животу полиса развијајући на тај начин врлину, а од деловања грађана у духу врлине и сама заједница има користи (Duncan and Brutt 1995). Тако се, заправо, може сумирати да сам човек јесте заједница, као што око јесте гледање (Kovačić 2006, 465), а да

односно појединца и државу, али не редукује срећу политичке заједнице на срећу оних који га творе – грађана, већ сматра да полис независно од тога може бити срећан, што се да остваривати пре свега кроз његово политичко и војно деловање (Види Morisson 2017).

<sup>2</sup> Како Павловић каже, у старој Хелади морал је за политичку заједницу имао исти онај друштвени смисао који је у римској републици имало право, а у савременом друштву демократска јавност (Павловић 2005, 226).

<sup>3</sup> Аристотел каже: „Праведност је, међутим, потреба државе, јер правда чини поредак државне заједнице, а она се састоји у томе да се одлучи шта је право” (Aristotel 1970, 7 [1253a-12]).

<sup>4</sup> Када Аристотел пише да је целина важнија од њених делова, те да је и држава изнад појединца (Aristotel 1970: 6 [1253a-11]), то не значи да он сматра да човек треба да жртвује себе и своје интересе зарад колектива, већ да човек сам теже процењује оно што је за њега добро и да се држава јавља као врста татора или ауторитета која кроз законски и политички оквир усмерава појединца ка врлини и исправном животу (Duncan and Brutt 1995).

је човек изван полиса (у другим облицима држава ван хеленског света), по Аристотелу, тек могућност човека. Дакле, једино се у полису у целости остварују потенцијали човека као морално-политичког бића.<sup>5</sup>

## Државна уређења и грађанска врлина

По Аристотелу је праведна политичка заједница свака она која је „природна”<sup>6</sup> и у којој се они који владају руководе принципом општег добра (користи народа) (Aristotel 19970, 110 [1288a]).<sup>7</sup> Стога, без обзира на то да ли је на власти један, неколицина или више њих (па је у односу на то држава краљевство, аристократија или политеја), правичност остаје утемељена у квалитативном, а не у квантитативном принципу власти: „Они облици државног уређења у којима један човек или мало њих или већина влада на општу корист су нужно исправни, а они пак у којима се води рачуна само о интересу тог једног човека или мањине или већине која влада представљају изопачавања” (Aristotel 1970, 83 [1279a-1]). Само у исправним облицима државних уређења може заживети један од основних принципа хеленског политичког етоса (*ethos*), а то је грађанска одговорност. Павловић управо осећај јавне дужности види као прву и најзначајнију врлину старогрчког света, која се темељи на схватању да је обављање јавних послова добро (вредност) по себи, које нема никакве везе са личном коришћу и није мотивисана приватним интересом (Павловић 2005, 229).

Добар управљач мора поседовати политичко образовање и познавати особености сваког политичког система, те стечено знање примењивати у решавању проблема у заједници (Anthony 2010: 4). Међутим, један од основних задатака управљача, по Аристотелу, јесте тај да се брину о моралном васпитању грађана и донесу добре законе (*nomos*). Закони су основно ткиво политичке заједнице и у њима је инкорпориран читав морални сет друштва, па Аристотел каже: „Очигледно је, према томе, да је праведан онај ко поштује законе и ко је непристрасан. Према томе, праведно је оно што је по закону и праведно, а неправедно оно што је противзаконито и неправедно” (Aristotel 2003, 92 [1129a, I-8]).<sup>8</sup> Дакле, држава је целина која кроз власт и законе усмерава грађане ка врлини, а највиша врлина државе јесте праведност. Најпре власт и закони морају

---

<sup>5</sup> Јединство грађана (појединаца) и политичке заједнице, те уграђеност колектива у лични идентитет, очито је на примеру имена и презимена старих Грка, уз које је као додатак стајало и име полиса из којег су потекли (Павловић 2005: 197).

<sup>6</sup> „Стога свака држава настаје по природи исто као и првобитне заједнице. Јер држава је циљ тих заједница, а природа нечега представља његов циљ” (Aristotel 1970, 5 [1252b-8]).

<sup>7</sup> Тиранију, као и друге облике уређења које види као изопачења, Аристотел сматра противном природи, јер се заснива на потпуном подређивању људи који су једнаки по врлини: „Из овога што смо рекли, јасно је да није ни корисно ни праведно да међу једнаким и равноправним људима један човек буде врховни господар свих, било да не постоје закони него да је он сам закон, било да постоје” (Aristotel 1970, 110 [1288a]).

<sup>8</sup> Аристотел говори о две врсте правде (*dike*) у држави. Једна се тиче владавине закона као средства за достизање највишег циља, а то је срећан живот. Друга врста правде односи се на дистрибутивну правду, односно на једнакост у погледу остваривања права међу грађанима.

бити праведни, како би праведни били и грађани (Molnar 2001, 69). Када се закони успоставе, власт треба да води рачуна да се они примењују, односно да се поштују и заживе, али и да се мењају, односно реформишу онда када је то неопходно.<sup>9</sup> Моћ закона има већу тежину од ауторитета појединца (особе) и вероватније је да ће се грађани повиновати законској одредби него препоруци оца, пријатеља или другог који учествује у васпитању. Будући да представља норму, а не личност, закон ће теже постати предмет мржње. Од посебног су значаја закони који регулишу васпитање, који треба да прописују награде и казне за морално или неморално понашање, а оне грађане који их не поштују и показују се као непоправљиви, треба протерати из државе, сматра Аристотел. Процес васпитања и образовања (*paideia*) најбоље је започети рано, али га продужити и током одраслог доба, због чега Аристотел сматра да и одрасли треба да буду подложни васпитним нормама државе (Aristotel 2003, 26 [1180a]). Оваква пракса, како примењује Аристотел, иако добра, ретко где се спроводи, осим у Спарти.<sup>10</sup>

Иако из Аристотелових списа о државним уређењима није једноставно утврдити које уређење аутор сматра најбољим, познаваоци Аристотеловог дела прилично су усаглашени око тога да Аристотел као најбоље могуће државно уређење издваја политеју (републику), и то у делу *Политика*.<sup>11</sup> Ради се о облику владавине у коме удела има мноштво средње богатих грађана који управљају у интересу свих, односно читава политичке заједнице. Када је држава по уставу политеја, онда је у њој најбројнија средња класа, онај слој грађана који није сиромашан (демократија), али ни превише богат (олигархија), те превазилази екстреме који пате од различитих недостатака. Овде се непријатељски односи у народу свде на минимум, јер будући да је средњи друштвени слој средње богат, он не жуди за туђим имањем, нити други желе њихово имање, а то живот у држави чини безбедним. Зато што у политеји има најмање изгледа за поделе грађана, она је и најстабилнија, што је још један од њених квалитета (Aristotel 1970, 129, 136 [1293b-1-2, 1295b-7]).

У политеји преовладава војни слој друштва и њени грађани поседују ратничку врлину, па се ова врста уређења, осим као владавина средње класе, може разумети и као владавина мноштва које поседује ратничку врлину. Војнички дух, по Аристотелу, огледа се у храбрости, физичкој снази, издржљивости и склоности ка поштовању наређења. Међутим, он сматра да се, поред ратничких умећа, у политеји међу грађанима развијају и бројне друге врлине

<sup>9</sup> Аристотел сматра да није добро бунити се и насилно свргавати поредак, јер то може имати негативне конеквенце. Пре свега, чак и ако се власт смени, тешко је у потпуности променити постојећи систем у неки сасвим нови, што доноси разочарења. Са друге стране, бунтовници често не руше режим зато што није исправан или правичан, већ су мотивисани сујетом или вођењем личним интересима, па желе победити по сваку цену (Види Anthony 2010, 55).

<sup>10</sup> Иако хвали Спарту, Аристотел увиђа и њене слабости. Када говори о најбољем државном уређењу, он каже да држава треба да буде чврсто војно организована, али да то не треба да буде њен основни циљ. Мир рађа доколицу, а доколица погодује образовању, развијању врлина и управљању душе ка добром и лепом. Зато је погрешно подредити читаво друштво искључиво ратничкој врлини и храбрости, сматра Аристотел (Ђурић 1990, 413).

<sup>11</sup> Више о сложености одређења најбољег државног уређења код Аристотела у Lockwood 2006.

типичне за средњу класу. Тако каже да, пошто је политеја друштво у којем се не тежи прекомерном богаћењу, као грађанске врлине овде израстају скромност, правичност и неподложност грамзивости. Управо су дате врлине оне које недостају уређењима у којима су најбројнији сиромашни или богати. У сиромаштву, сматра Аристотел, влада непоштење, јер они који нису имућни чине преваре не би ли се домогли материјалних добара. Слично је и са државама пребогатих, где су људи одмалена навикнути на материјално изобиље, па како им стицање богатства остаје животни циљ и у одраслом добу, они не знају за умереност (*sophrosyne*).<sup>12</sup> Док су први склони ропском поковавању и не умеју да владају, дотле се други не поковавају ниједној власти, већ су навикнути да заповедају. Према томе, најбоље је да у држави преовладавају грађани средњег имовног стања, јер се они најлакше воде заповестима разума (Aristotel 1970, 135 [1295b]). Међутим, и политеја има својих недостатака, а онај квалитет који грађанству политеје често није својствен јесте филозофска мудрост, зато што нису прошли кроз образовање којим се стиче теоретско знање.<sup>13</sup> Због тога Аристотел сматра да грађанску врлину својствену политеји могу достићи многи, али је потпуна врлина својствена само ретким, изузетним појединцима и везује се уз краљевину или базилеју.

Док Аристотел као најбољи модел државног уређења у *Политици* одређује политеју, у *Никомаховој етици* опредељује се за краљевину. Ради се о владавини једног који се руководи принципом разума, па се читав овај поредак може одредити као владавина разума. Краљ који својим етичким и разумским врлинама ужива углед наликује оцу породице, због чега Аристотел краљевски однос владара према народу упоређује са односом оца према деци: у оба случаја хијерархија се заснива на користи оних који су потчињени (Aristotel 1970, 25 [1259b-2]). Ипак, Аристотел не остаје на нивоу идеалних разматрања, већ кроз полемику износи увид да су шансе за остваривање краљевске владавине у реалности слабе, јер су ретки појединци који су супериорни и изузетни онако како то краљевска фигура подразумева. Али, чак и да једно друштво има врсног члана кога бира и поставља на највишу управљачку позицију, његову власт је неопходно ограничити законом. У *Политици* Аристотел износи запажање да је људска природа променљива, непоуздана и прожета вољом, док је закон стабилан и као такав представља „разум без прохтева” (Aristotel 1970, 108 [1287a-4]). Таквом квалификацијом закон се одређује као непристрасан судија, увек и за свакога исти, који се за разлику од човека не може корумпи-

<sup>12</sup> У неким деловима *Политике*, компарирајући богате и сиромашне, Аристотел предност даје богатима, наводећи да се овом слоју више може веровати приликом трансакција (Види Woods 2004, 70).

<sup>13</sup> По Аристотелу, умност се остварује у две димензије: кроз теоретску делатност (мисаоно разматрање) и праксу. Мудрост (*sophia*) је израз теоретског ума (*Bios theoretikos*), знање ради знања и представља најузвишенији вид људске активности, онај који га приближава богу. Њега достижу ретки појединци, а они који у томе успеју уживају у блаженом животу. Поред овог вида умности живота, постоји и други (*Bios politikos*), који Аристотел постулира у праксу, односно етичко-политичку делатност (Види Kovačić 2006, 460).

рати или променити нарав. Међутим, осим принципијелног аргумента који говори у прилог владавини права уместо владавине људи, Аристотел такође наводи и један практични аргумент против краљевске владавине. Наиме, уколико би у држави власт била у рукама једног човека, он би уз сав напор тешко могао да постигне да решава све проблеме једне политичке заједнице, те због комплексности друштвеног живота не би могао бити упућен у сва друштвена збивања. То би за последицу нужно подразумевало померање власти на друге појединце или органе, а таква ситуација даље би значила и промену врсте уређења, које се више не би могло назвати краљевином, већ аристократијом или политејом.

На трагу изнетих увида, Аристотел разматра и аристократију као најбољи облик устава. У неким деловима *Политике* он о овом државном уређењу говори као о владавини најбољих по врлини, односно складном облику власти где се у обзир узимају врлина, богатство, али и мишљење народа (Aristotel 1970, 128-129 [1293b-11]). Дакле, аристократско друштво чине грађани који су поред тога што поседују врлину слободни, богати и имају грађанско порекло, што их свеукупно квалификације за управљачке позиције у полису. Такође, аристократе су, како аутор каже, најобразованије и то у складу са законом и они који у највећој мери поштују владавину права. Све ово чини да политички етос аристократије изнедри низ врлина, попут дарежљивости, сарадљивости, правичности и политичког пријатељства.

Иако демократија код античких мислилаца, па ни код Аристотела, није сврстана у добро државно уређење, Аристотел у том погледу није категоричан, те је не искључује приликом разматрања грађанске врлине. Основни недостатак демократије огледа у томе што овде висок удео у власти имају сиромашни који чине најбројнији друштвени слој. Будући да су оријентисани на задовољавање егзистенцијалних потреба, они немају времена за етичко и политичко образовање. Ипак, Аристотел сматра да упркос томе што, као појединци, грађани у демократији нису мудри и разборити, уколико се удруже и заједно дискутују о важним друштвено-политичким темама, они могу повећати своје умне капацитете и доносити добре одлуке у полису. Маса, сматра аутор, може изнедрити мудрост коју појединачно њени чланови не морају поседовати, па и од масе која је својствена демократији може бити користи у политичком смислу (Aristotel 1970, 92 [1282a-10]). Аристотел предност демократије види и у томе што се овде због владавине мноштва смањује могућност за корупцију, због чега је она мање подложна кварењу од владавина у којима су на челу државе појединац или неколицина, где власт може зависити од психолошке стабилности владара. Као што је теже загадити велику воду од малог потока, тако је теже поткупити масу, него појединца или неколицину. Коначно, у демократијама је средња класа бројнија но у олигархијама, па су демократије због тога стабилније и дуготрајније (Aristotel 1970, 137 [1296a-9]).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Међутим, чак и онда када државно уређење није демократско, мудро је укључити мноштво у политички живот полиса. Кроз практично-политичко разматрање, Аристотел долази до закључка да онда када је већина становништва потпуно искључена из државничких положаја, она

## Врлина и теорија грађанства

Принцип грађанства у теорији Аристотела врло је узак и рестриктиван, те је са становишта савременог друштва и демократских вредности на којима оно почива неприхватљив. Несумњиво је, међутим, да се таква врста елитизма мора сместити у контекст времена у коме је аутор живео, а које је било изграђено на дискриминаторном систему вредности, примењиваном како на људе унутар хеленског света (робови, жене, странци), тако и на оне који нису хелени (варвари). Стога Аласдер Мекинтајер (*Alasdair MacIntyre*) сматра да се не ради о слепоћи Аристотела, већ о слепоћи културе у којој је живео, док Аристотелово учење о врлини само по себи има огромну вредност за разумевање људског живота уопште, те остаје неокрњено у смислу етичког значаја.<sup>15</sup>

Ексклузивизам Аристотелове теорије грађанства темељи се на врлини и огледа се већ у почетном ставу овог филозофа да не поседују сви људи једнаку предиспозицију за стицање одређене врлине. Склоност ка врлини унапред је одређена самом природом појединца, а ова се датост даље рефлектује и на његово место у друштвеној хијерархији и политичком животу заједнице. У том погледу, робови, по Аристотелу, представљају једну врсту крајности, јер не поседују капацитет за развијање врлине, док насупрот њима постоје неки људи код којих је природна склоност ка врлини толико велика да се они могу сматрати боголиким.<sup>16</sup> Негде између ових крајности, стоји низ других друштвених група које Аристотел подробно разматра бавећи се проблемом врлине и грађанских права, а међу њима су и жене. Наиме, иако и мушкарци и жене припадају људској врсти, мушкарац је по природи (биолошки и интелектуално) супериоран, па однос мушкараца и жене лежи у обрасцу доминације и субординације који је утемељен у природи, одакле се, потом, пресликава и на друштво. По Аристотелу, жене поседују разум, али он код њих нема ауторитет, због чега се у поступцима више воде емоцијама, што их омета да исправно расуђују. Жене се могу образовати и учити исправном расуђивању о важним питањима, па и оним политичким, а ова могућност постоји уколико су рођене у породици са грађанским статусом те живе уз оца, а касније и мужа који је грађанин. Захваљујући томе, сматра Аристотел, оне могу учити како се води дискусија и износе аргументи који воде ка исправном закључивању и од-

---

може представљати потенцијалну опасност јер кроз удружене снаге може свгнути режим. Стога су мудри они управљачи који умањују непријатељство већине кроз чин њиховог укључивања у државне структуре. Добро је пружити им могућност да врше избор одређених делагата на политичке позиције, док њихово укључивање у скупштину није од користи само за стабилност власти, већ и за њих саме. Боравећи са грађанима који већ поседују моралне и умне квалитете и сами ће моћи да их стекну (кроз процес који бисмо данас могли назвати једном врстом политичке социјализације) (Aristotel 1970, 91 [1281b-6-7]; Miller 2017).

<sup>15</sup> (MacIntyre према Hertig

[https://www.academia.edu/3128711/Wise\\_is\\_Clever\\_An\\_elitist\\_requirement\\_about\\_Aristotles\\_practical\\_wisdom?email\\_work\\_card=title](https://www.academia.edu/3128711/Wise_is_Clever_An_elitist_requirement_about_Aristotles_practical_wisdom?email_work_card=title)).

<sup>16</sup> Аристотел, наравно, под овим не подразумева магично-фантастична својства људских бића, већ говори о постојању изузетног људског потенцијала који посредством погодних околности може да покрене и створи изузетну личност (Види Kraut 2007, 216).



лучивању (Vidi Deretić 2015). Међутим, упркос таквим могућностима, оне не могу стећи врлину која би их квалификовала за највишу од свих делатности, политичку делатност (саветодавне и судске функције), због чега их Аристотел дисквалификује као учеснике јавне сфере.

Осим робова и жена, грађанска права у Аристотеловом идеалном полису не треба дати ни странцима (метецима), и то на темељу порекла. Иако је несумњиво, чега је и сам Аристотел свестан, да они као слободни људи могу развити врлину, аутор их у својим нормативним визијама најбољег друштва искључује из права на учешће у политичким пословима полиса, јер верује да они не би полису били лојални и једнако предани као грађани који су у њему рођени.

Поред врлине (као најзначајнијег својства) и порекла, економска независност је трећи важан предуслов грађанских права (Woods 2004, 66), а она је код Аристотела такође повезана са врлином, јер представља предуслов за њено стицање. Наиме, економска независност је значила ослобођеност од сфере материјалне продукције подразумевајући и слободно време које се могло користити за образовање у духу врлине. Ово је било од великог значаја, јер се на тај начин гарантовало да људи који учествују у управљању полиса одлуке не доносе насумично, већ промишљено и мудро. Из такве поставке следе даља Аристотелова разматрања о разним друштвеним слојевима, њиховој могућности за стицање врлине, а онда и праву на учешће у политичком животу.

Набрајајући различите друштвене слојеве, Аристотел закључује да сваки од њих има важну улогу у друштву и нужен је за опстанак заједнице (Aristotel 1970, 120-122 [1291a]). То, међутим, не значи и да свакоме од њих треба дати грађанска права.<sup>17</sup> Упоређујући сељаке и занатлије, Аристотел предност даје првима јер сматра да поседују већи степен самосталности и најближи су средњој класи. Код сељака, сматра он, постоји извесна могућност за развијање одређених врлина, пре свега скромности, док они уопште не теже слави и части. У поређењу са земљорадницима, занатлије су у неповољнијем положају, будући да њихови производи не спадају у најнеопходније за живот, а осим тога они нису независни, јер су често подређени послодавцу. У идеалном полису статус грађанства не би био доступан ниједној од ових класа, међутим у реалности, тамо где је богатство критеријум политичке партиципације уместо врлине, дешава се да су занатлије на државничким функцијама, и такво се уређење назива олигархија (Aristotel 1970, 80 [1278a-4]). Сељачком друштву, напротив, погодује демократија (Aristotel 1970, 205 [1318b-1]).<sup>18</sup>

Следећи принцип елиминације, Аристотел у трећој књизи *Политике* долази и до тога ко треба да буде грађанин и даје одређење појма грађанина као оног ко учествује у саветодавној и судској власти. Дакле, грађанин је онај ко кроз разне врсте државничких послова учествује у управљању полиса, где кроз делиберацију долази до најбољих решења за заједнички живот у полису (Aris-

<sup>17</sup> „Истина је да не треба све оне без којих држава не може да опстане сматрати грађанима (...) држава која има најбоље уређење неће дати раднику грађанска права (...). Наиме, онај ко живи животом радника или тета не може да негује врлину” (Aristotel 1970, 80 [1278a-2,3]).

<sup>18</sup> Више о томе у Woods 2004.

total 1970, 71 [1275a]), па се вештина делиберације сматра посебно значајном за добро обављање политичких функција. Међу грађанима полиса у политичком животу постоји једнакост, јер се ради о људима једнаким по врлини. Сходно томе, иако су односи међу људима у породици и домаћинству у теорији Аристотела прожети односом владања и поковања који је сталан, у сфери политике грађани се (будући да су једнаки) ротацијом на политичким положајима међусобно смењују у владању и поковању. Међутим, добар грађанин не мора бити и добар човек, сматра Аристотел, па се самим тим врлина и грађанска врлина не преклапају.<sup>19</sup> Да би неко био добар грађанин, он мора поседовати квалитете који произлазе из облика државног уређења, а како је више врста државних уређења, отуд је јасно и да постоји више различитих врста грађанских фигура. Добар човек, међутим, свугде је исти и почива на истим моралним квалитетима без обзира на државу у којој живи. Једино се у случају доброг управљача може рећи да сједињује у себи и моралне и грађанске квалитете. Аристотел каже: „Мислим да је добар управљач уједно и добар и разборит, а да државник мора да буде разборит” (Aristotel 1970, 76-77 [1277a-5]. Говорећи о аристократији, Аристотел ово уређење управо види као пример државе у којој су добар човек и добар грађанин једно те исто (Aristotel 1970, 128 [1293b-10]).

Етичка разматрања фигуре грађанина налазимо и у *Никомаховој етици*, где Аристотел практичну мудрост или памет (*phronesis*) посматра као ону врлину која је темељ политике. Добар државник је онај ко је паметан, а то значи да је у стању да процени шта је добро како за њега самог, тако и за друге људе. Практична мудрост производ је и животног искуства, па по Аристотелу, напосто, није довољно да државник буде само зналац, образован и учен човек, већ треба да поседује и искуствену проницљивост коју ће применити на „људске ствари”. Зато се може рећи да су државничка вештина и практична мудрост исто: „Практична мудрост примењена на друштво јесте, с једне стране, неимарска, она која изграђује државну зграду, највиша мудрост законодавства, а, с друге стране (...) она која је управљена на појединачне случајеве (проблеме руководства) и која носи опште име: политика. То је практична и саветодавна способност” (Aristotel 2003, 125 [1141b, VIII-1]. Аристотел сматра да је за политичку делатност важна и разборитост као разумска врлина владања собом или самосавлађивање. Недостатак моћи самосавлађивања појединца он упоређује са рђавом државом, па каже да постоје државе које доносе сасвим добре законе, али их не примењују (Aristotel 2003, 153 [1152a, X-3]).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Анализом Аристотелових дела, а позивајући се на Роберта Девелина (Robert Develin), Дејвид Кејт (David Keyt) код Аристотела уочава термилошко разлику за појмове доброг човека и доброг грађанина. Наиме, када расправља о добром човеку, Аристотел користи термин *Agathos*, док када говори о грађанину који делује по принципу врлине употребљава термин *Spoudaios*. Кејт закључује, међутим, да Аристотел није сасвим доследан у овој појмовно-термилошкој употреби, те да се више ради о стилским него о суштинским разликама, због чега их треба разумети као синониме (Keyt 2007, 220).

<sup>20</sup> Практична мудрост (памет), као и разборитост спадају у расуђивачки део *дијаноетичких* (разумских) врлина, о којима Аристотел говори након разматрања низа *етичких* врлина (умерености, храбрости, блакости, племенитости, дарежљивости, гордости, осећања части).

На крају, не мања важна етичка подлога политичке заједнице, по Аристотелу, је и политичко пријатељство (*philia*). Ради се о специфичној врсти везе засноване на заједничком, усаглашеном деловању у јавном интересу. У поимању пријатељства Аристотел се води идејом политичког натурализма, сматрајући да се пријатељство међу људима јавља као један од кључних фактора већ у настанку првих политичких заједница. Почетни циљ чланова заједнице за удруживањем јесте тежња за самоодржањем, али овај интересни моменат сам по себи, сматра Аристотел, није довољан ни за чин настанка, а ни за трајање политичке заједнице. Стога Аристотел резонује да мора постојати нека јача природна сила која привлачи људе, повезује их и удружује у заједнички живот, а која нема инструментални карактер (Kraut 2007, 205). Такав политички импулс мора бити саткан од спонтаног међусобног поверења, те по Краутовој интерпретацији Аристотела, политичко пријатељство јесте врста друштвеног лепка или центрипетални психолошки механизам који спаја чланове политичке заједнице. Пријатељство није само однос који се успоставља међу емоционално блиским људима у породици и кругу пријатеља, већ и веза међу грађанима који имају заједнички циљ, а то је добробит полиса као целине. Зато политичко пријатељство представља морални стуб полиса који се огледа у добронамерности (као почетку пријатељске везе), али највише у сложености или једнодушности, посвећености и исправном колективном деловању.

Политичко пријатељство постоји само међу слободним и једнаким људима, те га нема у тиранији која се заснива на страху као емоцији која прожима однос потчињених према владарима. У олигархијама и демократијама где постоје велике поделе у народу, људи презиру једни друге, па ни овде нема слоге нити политичког пријатељства. Дакле, у изопаченим облицима државних уређења праведност и пријатељство не постоје или су сведени на најмању могућу меру (Aristotel 2003, 178 [1161b]). Насупрот томе, политичко пријатељство темељ је оних државних уређења која се заснивају на јавном интересу, па га има у политеји где су грађани једнаки по иметку и моћи и где нема крупних друштвених неједнакости и подела (Aristotel 1970, 135 [1295b-6]). Краљевство наликује очинској владавини, па овде влада политичко пријатељство које личи на оно пријатељство које постоји између оца и деце. Слично томе, аристократија се заснива на политичким односима који су слични пријатељству мужа и жене, а тимократија наликује пријатељству између браће. Пријатељство међу грађанима као члановима који заједнички управљају политичком заједницом је пријатељство из користи које доноси добробит читавој заједници. Иако правичност представља једну од врхунских вредности доброг полиса, Аристотел сматра да је политичко пријатељство за полис чак и важније од правичности, јер више доприноси јединству (*harmonia*) међу његовим члановима. Пријатељство чини да полис не буде алијанса међусобно дистанцираних људи, већ спаја грађане и превенира политичке фракције које разбијају друштвено јединство (Leontsini 2015, 37). Зато грађане доброг полиса Аристотел види као оне који су у специфичној врсти политичко-партнерског (пријатељског) односа и које повезују како врлина, тако и заједнички интерес.

## Закључак

У вековима након Аристотела социјална мисао кретала се у различитим правцима, као што се и идеја грађанина у историјско-теоријској перспективи трансформисала посредством политичких и економских промена. Са XX-им веком превагу односи либерална концепција друштва, по којој економски статус (богатство), као и (аристотеловска) грађанска врлина престају бити критеријуми грађанског статуса. Тако долазимо до тога да се од Аристотелове идеје о грађанским правима задржало једино порекло (место рођења), али и овај је критеријум подложен промени, јер га и странац може стећи након извесног броја година живота у страни држави (тзв. процес натурализације). Исто тако, XX век довео је до промена у вредносној матрици која се потом утиснула и у законе, па су они које је Аристотел на темељу врлине и натуралистичке аргументације искључивао из сфере јавног живота, данас постали макар на папиру (правно-формално) њени равноправни чланови.

Аристотелово одређење политичке заједнице на етичким темељима у много чему одудара од савремених националних држава, њихове величине, организације и моралних оквира.<sup>21</sup> Он полази од чињенице да је полис морално усаглашен и да кроз педагошку праксу и политичку социјализацију артикулише етички идеал усмеравајући грађане ка исправном животу. Мекинтајер, међутим, наводи да се Аристотелова концепција на врлини утемељене политичке заједнице спотиче о савремена друштва, пре свега зато што она не почивају на јединственој концепцији добра. У плуралистичким друштвима каква су данашња, не говоримо сви истим моралним језиком, сматра Мекинтајер, због чега Аристотелово схватање идеалне моралне заједнице у којој постоји консензус око врлине и концепта срећног живота није адекватан оквир у који се уклапа савремено друштво (MacIntyre prema Anthony 2010, 5). Може се рећи да је историјску превагу однела либерална концепција која се залаже за тзв. моралну неутралност. Полази се од идеје да држава има улогу успостављања законске регулативе у оквиру које грађани смештају своје деловање, али се све партикуларне идеје добра (или срећног живота) стављају у страну не би ли се ослободио простор за индивидуалне изборе. Грађански идентитет у либерализму не поима се у тој мери политички, колико економски и правно: грађанин се остварује путем индивидуално-економске активности, а не кроз колективно-политичку партиципацију (Božilović 2020; Podunavac 2001). Или, како каже Јирген Хабермас (*Jürgen Habermas*), у друштвено-политичком животу од Канта (*Kant*) надаље, наместо питања моралности, поставља се питање легалности (Habermas 1980: 48). Улога државе стога се састоји у одређивању

---

<sup>21</sup> Аристотел је своја етичко-политичка разматрања градио имајући у виду полис као територијалну целину која је бројала од неколико хиљада до неколико стотина хиљада становника. Грађанско деловање засновано на врлини и у јавном интересу подразумевало је да политичка заједница буде ни превише мала (како би била економски, војно и политички одржива), али ни превелика (да би се грађани међусобно познавали и успостављали везу и сарадњу (Aristotel 1970, 227-229 [1326a, 1326b]). Ово чини да поставке аутора не буду одговарајуће за националне државе савременог света и њихову, пре свега, територијалну комплексност.

онога шта је забрањено, и то кроз законску регулативу, док се паралелно са тим ослобађа читаво поље могућих животних (личних) избора без уплитања било каквих колективних, наткриљујућих моралних ауторитета. Међу тим изборима налази се и оно које се тиче учествовања или неучествовања у политичком животу заједнице. У модерним (либералним) теоријама демократије на активну партиципацију у политичком животу гледа се афирмативно, али не аристотеловски, из позиције врлине, већ због остваривања сопствених интереса (Савановић 2010, 326).

Неке идејне струје, међутим, враћају се Аристотелу, постављајући пред политику етичке захтеве за које сматрају да су у либерализму напуштени.<sup>22</sup> Комунитаризам и републиканизам, иако различити, однос појединца и заједнице виде слично: обе традиције грађанства наглашавају значај заједнице примарно из угла активне јавне сфере, док појединца виде као политички ангажованог грађанина. Из угла републиканизма, грађански ангажман кроз јавну расправу и дебате доприноси развоју политичке заједнице као колективног тела, али се на тај начин и сам појединац остварује изграђујући своје грађанско биће. Тако је ова поставка потпуно у складу са Аристотеловим етичко-политичким схватањем о међусобној производњи грађанина и заједнице. Такође, по републиканизму веза између самих грађана остварује се не само преко свести о заједничким интересима, већ и путем колективне емоције и патриотизма, што се на одређени начин може довести у везу са Аристотеловом идејом политичког пријатељства. Како је комунитаризам више окренут ка идеји грађанина као оног ко је *друштвено* ангажован, а републиканизам акцентује *политичку* партиципацију (Vujačić 2007), може се закључити да су обе традиције на свој начин блиске Аристотелу, будући да у античком полису није постојала јасна сепарација друштвене и политичке сфере.

Све у свему, Аристотелове етичко-политичке идеје производ су друштвених прилика у којима је живео, па се не могу сасвим применити на савремено друштво. Нека схватања аутора са становишта савремених демократских стандарда делују сасвим неутемељено, јер представљају резултат покушаја да се друштво и култура анализирају по аналогији са природом и природним процесима.<sup>23</sup> Таква методолошка произвољност на темељу врлине имала је за исход искључивање бројних друштвених група, што из људских, што из грађанских права. Ипак, као што је већ наглашено, Аристотел је, баш као и сваки мислилац, продукт духа епохе у којој је живео, те се ограниченост неких његових тумачења између осталог може разумети и као одраз хеленског етноцентризма распрострањеног у тадашњем грчком свету. Но, упркос ограничењима, Аристотелов допринос социјално-филозофској мисли далеко је већи и његова разматрања имају универзалну вредност. Анализа човека као

<sup>22</sup> Будући да се у капитализму грађани остварују у економској сфери више но у политичкој, бројне критике либералног капитализма ову идеологију окривљују за пасивизацију и деполитизацију грађана савременог доба. Из тог угла, уместо јавног ангажмана и неговања критичког потенцијала, идеја грађанства сведена је потрошњу и конзумеризам.

<sup>23</sup> Како још Еликур каже, наopak је посао мешати филозофију природе и законодавство (Đurić 1990, 405).

моралног и политичког бића од непроцењивог је значаја, јер аутор продира у срж људске природе и проналази константе које важе за сва времена и сва друштва. Као колажно богатство прескриптивних разматрања и реалполитике, односно схватања политике као науке о држави, али и уметности владања посредством врлине, Аристотелово дело за социјалну мисао остаје незаобилазно. Ипак, можда је његова највећа вредност у томе што смисао политике лоцира у поље етике и јавног интереса, подсећајући да, без обзира на нововековно скретање курса, политика није сводива на технологију владања (Kovačić 2006; Pavlović 2005).

## Литература

1. Божиловић, Јелена. 2020. „Грађанство у оквирима либерализма и комунизма: историјски развој и интерференције”. *Годишњак за социологију*, XVI/24: 49-63.
2. Савановић, Александар. 2010. „Мјесто представничке демократије у Аристотеловој политици.”. У: *Годишњак правног факултета Универзитета у Бањој Луци*, бр. 31/32: 307-328.
3. Anthony, Kyle Brandon. 2010. „Aristotle and the importance of virtue in the context of the Politics and the Nicomachean ethics and its relation to today”. Honors Theses. 21: Bucknell University.
4. Aristotel. 1970. *Politika*. Beograd: Kultura.
5. Aristotel. 2003. *Nikomahova etika*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
6. Vujačić, Ilija. 2007. „Oblici građanstva i multikulturalizam”. U: *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, ur. Stanovčić, Vojislav. Beograd: SANU.
7. Woods, Robert Cathal. 2004. „The virtuous polity: Aristotle on justice, self-interest and citizenship”. Doctoral Dissertation: The Ohio State University.
8. Deretić, Irina. 2015. „Why Does a Woman’s Deliberative Faculty Have No Authority? Aristotle on the Political Role of Women”. *Filozofija i društvo XXVI* (4): 902-916. DOI: 10.2298/FID1504902D
9. Duncan, Christopher M. and Brutt, Shelley. 1995. „Civic Virtue and Self-Interest.” *The American Political Science Review* 89, no. 1: 147-51. Accessed December 2, 2020. Doi:10.2307/2083081.
10. Đurić, Miloš N. 1990. *Istorija helenske etike*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
11. Kayt, David. 2007. „The good man and the upright citizen in Aristotle’s *Ethics* and *Politics*”. *Social Philosophy & Policy Foundation*: 220-240.
12. Kovačić, Slavko. 2006. „Етичност политике у Аристотела”. *Filozofska istraživanja*, 102, God. 26, Sv. 2: 457-476.
13. Kraut, Richard. 2007. „Nature in aristotle’s ethics and politics”. *Social Philosophy & Policy Foundation*: 199-219.

14. Leontsini, Eleni. 2015. „Justice and Moderation in the State: Aristotle and Beyond”. In: G. Floistad (ed.), *Philosophy of Justice*, Contemporary Philosophy: A New Survey: 27-42.
15. Lockwood, Thornton C. Jr. 2006. „The Best Regime of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”. *Ancient Philosophy* 26: 1-16.
16. Molnar, Aleksandar. 2001. *Rasprava o demokratskoj ustavnoj državi (1): Pravo na otpor tiraniji*. Beograd: Samizdat B92.
17. Miller, Fred. 2017. „Aristotle’s Political Theory”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward. N. Zalta:  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/>.
18. Morrison, Donald. 2017. „Aristotle on the Happiness of the City”. In: *L’excellence politique chez Aristote*, eds. V. Laurand and J. Terrel: 11-24.
19. Pavlović, Vukašin. 2005. „Politički logos i politički etos”. *Kultura polisa*, II (2-3): 193-244.
20. Podunavac, Milan. 2001. *Princip građanstva i poredak politike*. Beograd: Fakultet političkih nauka i Čigoja štampa.
21. Habermas, Jürgen. 1980. *Teorija i praksa: socijalnofilozofske studije*. Beograd: BIGZ.
22. Hertig, Michael „Wise is clever? An elitist requirement about Aristotles practical wisdom”:  
[https://www.academia.edu/3128711/Wise\\_is\\_Clever\\_An\\_elitist\\_requirement\\_about\\_Aristotles\\_practical\\_wisdom](https://www.academia.edu/3128711/Wise_is_Clever_An_elitist_requirement_about_Aristotles_practical_wisdom).

## ETHICAL PRINCIPLES OF POLITICAL COMMUNITY IN THE WORKS OF ARISTOTLE

**Summary:** Aristotle’s understanding of political community is strongly linked with the view on political naturalism and the concept of a man as a moral being. According to Aristotle, man (by nature) achieves his human potential by living in a community, however, the political community on its own, as the largest and the most significant among all communities, enables citizens to fully develop their virtue through their participation in political life. For this reason, a man and the community are joined in a relationship resulting in mutual creation of ethics: by living in a polis, an individual develops virtue, and conversely, his virtuous actions in the community enable a polis to endure on ethical principles. This conception is found in Aristotle’s *Nicomachean Ethics* and *Politics*, and is encompassed in the theory of virtue, theory of citizenship and a detailed consideration of the forms of political systems. Although elitist and exclusivist, Aristotle’s ethical and political views remain intact in terms of the value ascribed to the “the philosophy of human life”, as his legacy continues to inspire modern social thought. The aim of this paper is to show the connection Aristotle makes between a political community and ethical principles while pointing to their universal importance through the analysis of *Nicomachean Ethics* and *Politics*.

**Keywords:** Aristotle, political community, virtue, civic virtue, political naturalism